

Il doppio legame dell'interpretazione: conservazione e innovazione della tradizione

di Alberto Martinengo
alberto.martinengo@unimi.it

The crisis of hermeneutical philosophy is an important opportunity for a reflection on the adaptive forms of rationality. The present essay aims at clarifying two issues of adaptiveness in a hermeneutical perspective: the overturning of the traditional relationships between *theoria* and *praxis*; and the place of the rule-violation in this pragmatist view of rationality. Metaphor is the most significant example of this adaptiveness.

Nel dibattito attorno agli esiti dell'ermeneutica filosofica, che da diverso tempo anima la discussione pubblica, emergono in modo costante alcuni interrogativi di base, che si sono ripresentati ciclicamente nel corso della sua storia. Da una parte le critiche più radicali, rivolte all'ermeneutica come teoria generale della comprensione, toccano la sostenibilità della sua specifica nozione di razionalità. Dall'altra le contestazioni circa le "conseguenze" dell'ermeneutica filosofica sul piano storico-sociale coinvolgono il delicato nesso tra *theoria* e *praxis*, a partire dal modo in cui il dibattito continentale novecentesco lo ha posto in discussione.

In questo contesto, la cosiddetta "crisi dell'ermeneutica" può rappresentare un'occasione privilegiata per ripensare oggi il tema della razionalità pratica. Proprio la questione della razionalità *adattiva*, che appare connaturata allo sviluppo dell'ermeneutica filosofica, consente infatti di leggere sotto una luce diversa quelle contestazioni: approfondire le articolazioni adattive e improvvisative della razionalità mette insomma in gioco risorse teoriche di grande interesse per il dibattito continentale contemporaneo. Nelle pagine che seguono, il tema ermeneutico della comprensione è riportato a una sorta di *double bind* tra due forme diverse d'interpretazione, attraverso spunti contenuti nella riflessione di due autori importanti per l'ermeneutica filosofica, Reiner Schürmann e Paul Ricoeur.

1. La *praxis* prima della *theoria*

Almeno per la filosofia italiana, la disputa attorno al realismo e all'antirealismo è oggi un punto di partenza obbligato per misurare lo stato del dibattito post-ermeneutico. Se c'è qualcosa che rimane – e che probabilmente resterà anche in futuro – di quella controversia è un dato che non può apparire irrilevante, né può essere ridotto a un semplice *escamotage* retorico. Da ambo le parti, il nodo che è apparso dirimente – quello a partire dal quale sembrava necessario prendere posizione – tocca le conseguenze storiche della riflessione filosofica, dall'etica alla politica, dall'analisi dei fenomeni sociali alla costellazione del diritto e dei suoi fondamenti. Questa premessa avrebbe bisogno di un'analisi attenta dei testi. Ma qui basterà ricordare, in ambito ermeneutico, la centralità del tema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson, culminata nell'*Ontologia della libertà* (postuma, 1995); oppure la svolta etico-politica del pensiero debole di Gianni Vattimo, almeno da *Vocazione e responsabilità del filosofo* (2000) in poi; per tacere, risalendo ancora più indietro e uscendo dai confini italiani, delle discussioni a monte e a valle dell'uscita dei due volumi classici sulla *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* (1972-1974). D'altro canto, nel contesto analitico proprio l'appello alla responsabilità del pensiero – alle sue conseguenze sulle scelte politiche – è inscritto nella genesi del “nuovo realismo”, attraverso la *lignée* che lo unisce al Putnam di *Rinnovare la filosofia* (1992): da qui, l'insistenza da parte di Maurizio Ferraris sull'irresponsabilità dell'antirealismo e – come è noto – di una certa declinazione del pensiero derridiano (cfr. per es. *Ricostruire la decostruzione*, 2010).

Sul piano metafilosofico, la disputa tra l'antirealismo e il realismo pare insomma avere nella relazione tra la *theoria* e la *praxis* una delle proprie direttrici. O, meglio, sembra prendere le mosse dal rovesciamento di questo nesso: un ambito specifico del “pratico” (quello della sostenibilità etico-politica delle teorie) è lo snodo nel quale la discussione deve essere decisa. L'antirealismo e il realismo non rivendicano infatti di essere più veri della posizione opposta, ma più sostenibili nelle proprie conseguenze etico-politiche – più *responsabili*, appunto.

Ecco uno dei luoghi filosofici importanti in cui si colloca oggi il tema della razionalità: se in filosofia vi è ancora lo spazio per articolare teorie della razionalità, esso ha a che fare con l'esercizio di contesti specifici di applicabilità della *theoria*. Sotto questo profilo, il nesso *theoria-praxis* non è un aspetto qualsiasi, all'interno di un sistema filosofico, ma è il luogo nel quale il sistema sta o cade. Con una precisazione importante, tuttavia: intesa in questo senso, la *praxis* non è semplicemente una determinazione coestensiva alle cosiddette filosofie seconde, cioè non tocca solo l'applicazione extra-teorica di un sistema già dato; la *praxis* è semmai l'esercizio stesso della teoria, l'esercizio della filosofia come teoria.

Del resto, tra le filosofie del Novecento, proprio l'ermeneutica filosofica ha spinto con forza verso una disarticolazione dei tradizionali rapporti di priorità tra le due sfere. Nell'ambito dell'eredità di Martin Heidegger, il caso più eclatante è indubbiamente quello di Reiner Schürmann, che è utile richiamare qui, almeno per sommi capi. Tuttora, il modo in cui Schürmann interpreta il pensiero heideggeriano è infatti considerato tra i più originali, proprio per l'enfasi posta sul ripensamento della *theoria* a partire dalla *praxis*.

I termini generali del suo discorso sono piuttosto noti. La metafisica occidentale è la storia dei diversi modi in cui i filosofi hanno pensato, organizzato e talvolta progettato la realtà muovendo da un principio primo. La metafisica, in questa prospettiva, è la storia delle *archai*: dal fluido di Talete al numero dei pitagorici, dall'*ego cogito* di Cartesio al mondo come volontà di Schopenhauer, ogni filosofia porta con sé la forma che le imprime il proprio principio. Un principio che non vale soltanto per la realtà, ma per il pensiero stesso: la metafisica occidentale tende infatti a organizzare il soggetto a partire da facoltà e funzioni fondanti, a cui vengono sottomesse le facoltà e le funzioni subordinate. Basterà un riferimento alla *vulgata* heideggeriana per comprendere il senso del discorso di Schürmann. Si pensi per esempio alle analisi che Heidegger dedica alla tecnica, come cifra caratterizzante della modernità compiuta: la tecnica è la manifestazione concreta dell'attitudine teoretica a gerarchizzare gli enti e il pensiero. La ragione tecnica è quel risvolto della metafisica per il quale l'essere dell'ente si

dà come infinitamente disponibile, sfruttabile, riconducibile a una rete di usi e di scopi il cui ultimo nesso sta nel soggetto.

Ora, anche al netto delle connotazioni più ambigue di questa *vulgata*, è chiaro che per Heidegger la metafisica è la capacità di gerarchizzare gli enti e di disporne indefinitamente. Per questa ragione, l'ipotesi della fine della metafisica porta con sé non soltanto la possibilità di un "altro pensare", ma anche di un altro agire e stare al mondo. Il lavoro di rilettura che Schürmann dedica ai testi heideggeriani sulla tecnica è tutto volto ad articolare questa possibilità.

Il riferimento principale è senz'altro *Dai principi all'anarchia* (1982, 1988), che nel sottotitolo dell'originale francese porta con sé il rimando a *Heidegger et la question de l'agir*. L'obiettivo di Schürmann è infatti ripercorrere l'ipotesi heideggeriana della fine della metafisica enfatizzandone la rottura che comporta rispetto al modello delle *archai*: è un'analisi che si domanda che cosa accade «del vecchio problema dell'unità tra pensare e agire, una volta che "pensare" non significhi più assicurarsi un fondamento razionale sopra il quale disporre l'insieme di ciò che è conoscibile»¹. Che cosa significa agire e che cosa significa pensare – si chiede Schürmann – fuori dallo schema fondazionale della metafisica? E, più in dettaglio, che cosa ne è del problema dell'azione una volta che «agire non significhi più conformare le proprie iniziative quotidiane, tanto pubbliche che private, al fondamento così stabilito»²?

Non vi è dubbio che il termine "anarchia" sia pesantemente sovradeterminato da tutta la storia che l'ha prodotto. Ma per la lettura che Schürmann dà dell'Heidegger postmetafisico ha appunto un significato sopra tutti gli altri: quello di *capovolgere* lo schema di derivazione tra *theoria* e *praxis*. Insomma, la cancellazione dello schema metafisico pensare-agire è così radicale che la derivazione della prassi dai principi della teoria non soltanto è messa fuori gioco, ma finisce per essere capovolta. Ecco il punto d'arrivo del discorso di Schürmann: la fine della metafisica fondazionalista è

¹ R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1982), Mulino, Bologna 1995, p. 23.

² *Ibidem*.

afferrata dal pensiero soltanto nella misura in cui sia assunta dalla totalità dell'esistenza. La dimensione pratico-concreta dell'esistenza diventa quindi determinante per la "conquista" del pensiero postmetafisico.

Schürmann richiama in tal senso ciò che *Essere e tempo* sottolinea a più riprese circa il primato dell'autenticità nella domanda sull'essere: l'oblio dell'essere può essere superato soltanto se recuperiamo uno stato di perplessità (pratico-esistenziale, prima che teoretica) rispetto alla parola "essere"; una dimensione tipicamente non filosofica deve essere risvegliata affinché il pensiero recuperi se stesso dall'oblio. Ma ciò vale più in generale per l'azione, via via che il discorso di Heidegger si approfondisce dopo il libro del 1927. L'agire, privato di un fondamento razionale a cui rendere conto, non soltanto si scopre anarchico, ma diventa la condizione stessa dell'anarchia del pensiero: smettendo di essere la conseguenza pratica di criteri stabiliti speculativamente, *l'agire si trasforma nella condizione di possibilità del pensiero*.

Nel complesso, dunque, al dispositivo fondazionalista del tipo "essere, ergo pensiero, ergo azione" l'ipotesi della svolta fa subentrare un atteggiamento che Schürmann connota in senso heideggeriano come meditante: è meditante (*besinnlich*) quella disposizione del pensiero e dell'azione che si svolge in accordo con il senso dell'essere, con la sua temporalità originaria. L'essere-e-tempo è colto adeguatamente soltanto nella misura in cui il *Dasein* lo precomprenda e lo concretizzi esistenzialmente: «In Heidegger», scrive Schürmann, con immagini particolarmente efficaci, «per comprendere la svolta, bisogna avere svoltato. Per comprendere la temporalità autentica bisogna esistere in maniera autentica. Per comprendere la direzionalità, il *Sinn* dell'essere, bisogna diventare *besinnlich*, meditativi»³. Ciò significa che solo la sintonia esistenziale con la mancanza di fondamento può rivoluzionare il pensiero, soltanto l'agire senza principi rende possibile la rinuncia alla metafisica. Assumere fino in fondo questa priorità della *praxis* sui dispositivi teoretici del pensiero significa agire senza principi, accettare la dinamicità degli eventi e degli ordini fondativi, acquisire le cose e i fenomeni come elementi che appartengono a ordinamenti mutevoli e transitori. Si tratta

³ Ivi, p. 460.

insomma di rispondere all'oggettivazione e all'utilizzabilità tecnica con la rinuncia a qualsiasi ordine finalistico dell'esistenza.

La posizione di Schürmann è molto radicale nell'ambito della tradizione heideggeriana. Riconoscere la storicità di ogni costruzione di senso – e, ancor più, la natura non fondativa di ciò che la metafisica chiama “essere” – implica che si cessi di credere alla definitività degli edifici ontologici e valoriali che si pretendono indiscutibili: insomma, la metafisica non si confuta da sé, bensì richiede un cambio di sguardo che è anzitutto un affare della prassi concreta dell'esistenza. Non è sufficiente “mostrare” la relatività delle visioni del mondo: per fare un passo al di là della metafisica, l'assenza di un fondamento ontologico e assiologico va appunto assunta come principio di liberazione da qualsiasi visione/azione di stampo universale; senza questa “priorità del pratico” sul pensiero, nulla è ancora fatto per depotenziare il sistema che caratterizza la metafisica.

Tuttavia Schürmann ha il merito di portare a galla un tratto non trascurabile all'interno della tradizione continentale novecentesca. Per restare al livello delle macrocategorie, si potrebbe definirlo come il tratto *pragmatico* dell'ermeneutica filosofica: un'espressione che pure rischia di generare sovrapposizioni improprie con la lunga tradizione dei pragmatismi otto-novecenteschi, ma che ha almeno il merito di rimescolare le carte rispetto alle relazioni tra *theoria* e *praxis*. Se rispetto all'eredità di Heidegger le cose stanno come si è visto, insomma, non è improprio sostenere che l'ermeneutica filosofica dia adito a una revisione profonda della nozione di razionalità, nella direzione di una *Rehabilitierung* della “responsabilità del pensare”. Per dirla con una formula, nell'ermeneutica filosofica la verità o falsità di una teoria si fa nei contesti pratici in cui si applica (dall'etica alla politica, dal piano sociale a quello del “produrre cose con le teorie”: scelte personali e collettive, opzioni artistiche, prodotti culturali). Il che equivale a sostenere che l'ermeneutica filosofica è già sempre là fuori, non soltanto nello spazio della discussione pubblica, ma anche – e *in primis* – in quello del fare e dell'agire in comune.

2. Razionalità, norma, libertà

Affrontare il tema della razionalità pratica in una prospettiva ermeneutica non può dunque prescindere da una costellazione concettuale complessa e mutevole. Di essa fa parte anzitutto il capovolgimento tra il pratico e il teoretico; ma accanto a esso sono centrali nozioni come *contesto*, *norma*, *creatività*, *adattività*, *violazione*, *improvvisazione* e *libertà*. Si tratta di un vocabolario importante, che non può essere analizzato in poche pagine; tuttavia una prima misura di tale complessità si può percepire se si affianca al tema della *praxis* quello della violazione. Ma, anzitutto, violazione di che cosa? Nel rovesciamento che abbiamo descritto, la violazione sta anzitutto nella rottura della normatività tradizionalmente inscritta nel *theorein*: capovolgere il modello della filosofia prima e delle filosofie seconde implica che si sospenda il regime dell'*arché* in quanto oggetto di pensiero (concetto, idea, visione intellettuale ecc.) e che lo si sottoponga a una condizione della prassi (per esempio, l'autenticità heideggeriana). In ciò, il riferimento alla prassi funziona soprattutto come un "fattore contestualizzante": la *praxis*, meglio della *theoria*, è un ambito di relazioni, un reticolo di situazioni, un incrocio tra normatività divergenti – è insomma il luogo della libertà.

Tra le molte strade che si possono percorrere per delimitare questa costellazione del pensiero, della violazione e della libertà, ce n'è una che ha una portata esemplare perché tocca una fattispecie riferibile direttamente al DNA dell'ermeneutica filosofica. Ci riferiamo all'ambito delle prassi linguistiche. Com'è noto, infatti, il luogo di nascita dell'ermeneutica è il *linguistic turn*: l'ermeneutica è una delle molte risposte alla svolta che, dall'inizio del Novecento, ha identificato nel linguaggio l'orizzonte nel quale i problemi filosofici hanno cittadinanza. La storia del *linguistic turn* in ambito continentale – del suo inizio, delle sue espressioni più efficaci e, da ultimo, anche della sua fine – è stata raccontata in molti modi. Ma qui ci interessa un momento specifico di questa storia: quello che tocca più da presso il problema della normatività e della creatività. È del tutto ovvio, infatti, che il linguaggio non è soltanto uno strumento con il quale il filosofo argomenta (o con cui il narratore racconta, il critico d'arte discute ecc.); il linguaggio – anche nella

sua dimensione ordinaria – è un insieme complesso di norme, che si imparano, si esercitano, evolvono e talvolta, appunto, si violano.

Tra gli autori di riferimento dell'ermeneutica filosofica, è Paul Ricoeur a enfatizzare questa doppia faccia del linguaggio, facendo coincidere i confini della riflessione filosofica con quelli di una “grande filosofia del linguaggio”. Il linguaggio, scrive Ricoeur in *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), è il «più vasto campo di questioni», il «modo comune di porre i problemi» attorno al quale «oggi concordano tutte le ricerche filosofiche»⁴. E aggiunge che «qui si incrociano le indagini di Wittgenstein, la filosofia linguistica inglese, la fenomenologia derivata da Husserl, le ricerche di Heidegger, i lavori della scuola di Bultmann e delle altre scuole di esegesi neotestamentaria, la letteratura di storia comparata delle religioni e antropologica sul mito, il rito e la credenza – infine la psicoanalisi»⁵. Perciò, aggiunge, «noi oggi siamo alla ricerca di una grande filosofia del linguaggio che renda conto delle molteplici funzioni del significare umano e delle loro reciproche relazioni»⁶. Queste riflessioni datano agli anni sessanta e accomunano un ampio *milieu* di autori, fuori e dentro ai confini dell'ermeneutica filosofica. Ma si può dire che per Ricoeur il linguaggio sia ciò che abbiamo più immediatamente sotto mano se dobbiamo pensare a un *contesto complesso di norme*. Questa è, per così dire, la scena primaria dell'ermeneutica filosofica: l'ermeneutica, intesa non come una disciplina regionale ma come un sistema filosofico, lavora attraverso un insieme complesso di norme, che si chiama linguaggio. Ancor più esplicitamente: l'ermeneutica filosofica è comprensione del sistema linguistico, del suo funzionamento, della sua normatività.

Per restare al caso del linguaggio, il fenomeno è evidente, per esempio, in tutti i processi in cui il codice tramandato è oggetto di libero riadattamento all'interno di un contesto nuovo. Un adattamento che si produce principalmente attraverso un dispositivo: l'uso di metafore. È dunque lì che Ricoeur rivolge la sua attenzione, con un'operazione che non soltanto innesta

⁴ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 15.

⁵ Ivi, p. 16.

⁶ *Ibidem*.

l'ermeneutica filosofica nella fortunata stagione del *revival* novecentesco della riflessione sulla metafora, ma che appare in grado di gettare uno sguardo oltre la questione linguistica in senso stretto, per prendere la forma di una riflessione filosofica generale. È quanto avviene nei saggi contenuti nella *Metafora viva* (1975), dove Ricoeur analizza con cura le posizioni dei due iniziatori della rinascita metaforica, Ivor A. Richards (*Filosofia della retorica*, 1936) e Max Black (*Modelli, archetipi, metafore*, 1962)⁷. Sulla loro linea – e concordemente con una parte importante di quel *revival* – Ricoeur contesta la tradizionale riduzione dei dispositivi metaforici a ornamenti linguistici e ne sottolinea la portata filosofica. Nell'ambito dell'ermeneutica ricoeuriana, tale portata è sostanzialmente di natura ontologica: innovare il linguaggio, attraverso il ricorso a dispositivi di natura metaforica, significa aprire contesti di mondo altrimenti inaccessibili – significa cioè *far vedere cose nuove*, porre sotto gli occhi relazioni diverse da quelle accessibili al linguaggio descrittivo.

La base del discorso di Ricoeur è aristotelica, giacché fin dalla *Poetica* di Aristotele il *metapherein* è definito come un dispositivo che innova la visione. Ma il connubio con la rinascita novecentesca della metafora produce un risultato molto originale. Per Ricoeur, infatti, la potenza visiva del discorso metaforico si fonda su una sorta di errore categoriale, volontariamente introdotto nella predicazione. Dato un codice linguistico – lessico, regole sintattiche, abitudini e metafore “morte” – il suo stesso esercizio concreto, da parte dei parlanti, implica innovazione: un'innovazione che altera la normatività data, riadatta il codice al contesto, apre lo spazio a una nuova

⁷ In particolare, a Black si deve la formalizzazione di un modello – la teoria dell'interazione – che avrebbe suscitato discussioni amplissime nei decenni successivi. Si tratta di una prospettiva sul fenomeno metaforico che ha lo scopo di riscattarlo da una diffidenza filosofica plurisecolare, che affonda le proprie radici nel razionalismo moderno (e parzialmente nell'empirismo). Il contributo seminale di Black è il saggio *Metaphor* (1955), poi raccolto nel volume del 1962. L'*incipit* del testo, divenuto quasi proverbiale, denuncia con una chiarezza esemplare il pregiudizio dei filosofi contro le figure del discorso: «Attirare l'attenzione sulle metafore di un filosofo significa sminuirlo, così come elogiare un logico per la sua calligrafia. L'assuefazione alla metafora è ritenuta inopportuna, in base al principio che di ciò di cui si può parlare soltanto metaforicamente non bisognerebbe parlare affatto». Questa diffidenza – aggiunge ironicamente Black – è così profonda da poter essere formalizzata in una sorta di comandamento: «Non commettere metafora» (M. Black, “Metaphor”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 1954-1955, p. 273). E per Black è questo comandamento a dover essere finalmente rovesciato.

codificazione. Le “metafore vive”, di cui parla il titolo del libro del 1975, sono questo effetto della pratica linguistica che, violando determinate pratiche, produce un significato nuovo.

Naturalmente, non ogni violazione delle norme linguistiche configura una metafora. In una sorta di doppio legame tra l’innovazione e la conservazione della norma, la metafora funziona nella misura in cui sia una *rule-governed violation*, cioè una violazione che è a sua volta sottoposta a norme, per esempio nella forma delle condizioni che rendono possibile la comprensione da parte della comunità di riferimento. La prassi metaforica infrange regole, costruendo predicazioni “insolite”, anzi francamente sbagliate dal punto di vista descrittivo. Ma al contempo l’errore categoriale è vincolato a una relazione con il mondo e con la comunità dei parlanti: cioè deve essere *calcolato ai fini della comprensione*; e tale vincolo sposta l’attenzione dalla norma sintattica a una norma contestuale che si esercita e si verifica soltanto nella prassi.

Quest’analisi dei fenomeni di metaforizzazione, condotta sotto l’insegna della nozione di normatività, ci sembra una buona approssimazione dei dispositivi della razionalità adattiva. A voler usare una formula economica, potremmo dire che la razionalità – prima di essere l’applicazione di norme a casi – è la violazione di tali norme per adattarsi a casi non previsti. Naturalmente la riflessione relativa a questa fenomenologia della “violazione che diventa norma” ha prodotto una letteratura sconfinata. Ma circoscriverla all’ermeneutica filosofica consente non soltanto di porre sotto una luce diversa le discussioni attorno alla sua sostenibilità teorica, ma di problematizzare fenomeni che in altre tradizioni filosofiche rischiano di essere sottodeterminati. Individuare nella prassi il luogo in cui si “decide” la teoria – e non semplicemente la si esercita – significa attribuire al pratico il ruolo di *sorgente delle norme*, di costruzione di un edificio teorico; accanto a ciò, includere nella “prassi che decide la teoria” dispositivi di violazione della normatività consente di leggere il rapporto tra la *theoria* e la *praxis* in senso formativo, come quell’insieme di relazioni e di contesti in cui l’uscita da un

ordine categoriale è un delicato equilibrio tra il nuovo e il vecchio⁸. Fuori da questo delicato gioco, un sistema di norme non funziona: non nel senso che non lo si possa applicare a casi, bensì in quanto non intercetta la complessità dell'esperienza connessa con tale applicazione.

⁸ Ricoeur è ancora più radicale e – con una tesi che al lettore abituale dei suoi testi dovrà suonare inattesa – attribuisce alla violazione linguistica un valore trasgressivo-legislativo fondamentale: «“metaforica” che trasgredisce l'ordine categoriale è, al tempo stesso, quella che lo produce», scrive in pagine in cui la concretezza della prassi linguistica evidenzia bene l'arco decostruttivo/costruttivo in cui si esercita (P. Ricoeur, *La metafora viva*, cit., p. 32).